

日本和中国近代对西方英雄主义的接受

——以对卡莱尔英雄主义的反应为中心——

段怀清 若杉邦子

一、绪论

托马斯·卡莱尔(Thomas Carlyle, 1795-1881)是十九世纪英国一位特立独行、思想敏锐的批评家。他一生关注论述的问题范围广泛,涉及历史、哲学、文学艺术、社会政治、经济等诸多领域,而且从不将自己研究考察的视野拘限于一域,他对德国文学、法国大革命以后的社会政治、正在兴起的美国文明以及远在东方的中国儒家典籍等等不仅涉猎,而且都有独到深刻的议论。对于当代人来说,或许人们已经不大会去关心卡莱尔所关注的那些问题了,但即便作为一个富有挑战精神和凛然风骨的个人,卡莱尔仍然具有令人难忘的魅力。究其原因,卡莱尔在维多利亚时代对个人主义——英雄主义的强调张扬、对个人心灵激情的追求维护、对甚嚣尘上的物质主义和唯科学主义的厌恶批判不仅与十九世纪、乃至二十世纪人类生存的现实境况息息相关,他们在精神上的内应契合也为卡莱尔的思想观点在二十世纪人文知识分子中激起某种程度的共鸣提供了前提基础。

卡莱尔一生著述颇丰,贯穿其中的是他的以强调个人心灵道德为核心的个人英雄主义的文化立场和道德理想。相较而言,他的这一立场和理想更集中、更直接地体现在他的演讲集《英雄和英雄崇拜》(On heroes and hero-worship, 1841年)、《历史上的英雄》(The Heroic in History, 1841)及历史著作《弗雷德雷克大帝史》(The History of Frederick the Great, 1856-65年)之中。

卡莱尔认为,“英雄崇拜是一个永恒的基石,由此时代可以重新确立起来。人在这或那种意义上都崇拜英雄,我们都崇拜而且也应该崇敬伟人”。^①也就是说,失去了英雄和英雄崇拜,一个时代也就失去了它赖以维系的精神基石和思想情感的正确朝向,势必堕落成精神上的侏儒,被一种琐屑细碎的、缺乏精神信仰和心灵激情的庸俗现实所覆盖。他的这种观点一方面是企图对十八世纪广为流行的怀疑论予以反动,“十八世

纪是一个怀疑论的世纪，在它的传说中有一个潘多拉的灾难的箱子，怀疑论不单意味着思想的怀疑，并且还有道德的怀疑、各种不虔诚、不真诚、精神瘫痪”。^②另一方面，这种观点也是对构成维多利亚时代主流强势话语的功利主义、物质主义、唯科学主义和民治思想的批判。在此历史境遇和时代思潮的刺激挤压下形成的卡莱尔思想视精神至上主义为思想正途，认为人的灵魂和意志是世界上最可贵和神圣的存在。“精神的总是决定特质的”。^③由此推延开来，卡莱尔进一步阐释了自己的英雄观，“英雄以他独自的方式表达他的富有灵感的灵魂，以及在任何情况下一个人所能够做出的一切”。^④（卡莱尔所说的“富有灵感的”，是指一般被叫做“创造性”、“真诚性”、“天才”的英雄品质）。“英雄是一种生活在万物的内在领域，生活在真实、神圣和永恒中的人”。^⑤卡莱尔的这种建立在精神至上主义和张扬个人灵魂力量基础上的思想在十九世纪中叶后，在人文知识分子心中的完整的人文世界因为不断被蚕食、侵吞而变得破烂不堪的历史境况中，他所倡导的个人精神生活的完整、丰富、崇高、伟大、坚定等在当时及随之而来的时代、尤其是在思想界、文化界、文学艺术界大放异彩，很快地汇入到新时代的思想潮流之中，成为二十世纪世界范围内的现代主义思潮的思想资源的一部分（这也许是卡莱尔始料未及的）。我们在二十世纪第一个最有影响的思想家尼采身上就能够明显地看到卡莱尔思想的影子。

卡莱尔提倡的这种愤世嫉俗、张扬自我的英雄观经过十九世纪美国最有影响的思想家 R·W·爱默生（R·W·Emerson, 1803-1882）的介绍，在北美大陆得以传播。不仅如此。卡莱尔的思想还远播东方，在十九世纪末、二十世纪初的日本和中国当时最活跃的知识分子中也受到关注和欢迎。

二、卡莱尔的英雄观在明治时期的日本

卡莱尔逝世的 1881 年（明治十四年）前后，他的著作开始流传到日本。日本人中最初接触信仰卡莱尔的是外山正一（东京帝国大学文学部教授）。跟随着外山的“卡莱尔热”，他的学生三宅雪岭（本名雄二郎）也狂热地崇敬卡莱尔。与此同时，后来成了早稻田大学文学部教授的增田藤之助也热衷于阅读卡莱尔的书。他们都是在明治十年代前后即已开始信仰卡莱尔英雄主义的知识分子。

由于卡莱尔的英雄观是与基督教思想一起传播到日本的，而且，主要接受者又是当时的知识分子，所以，当时日本思想界认为卡莱尔的思想是与基督教思想一样“神

圣”和“清洁”的。其代表人物是植村正久、内村监三、新渡戸稻三等，他们本身即为虔诚的基督教徒。卡莱尔对灵魂和信仰的强调、他的语言文字中流溢着的那种心灵和精神的激情自然地在他们那里激起了认同和回应，他们以一种敬仰“大宗师”的心态来阅读卡莱尔的著作。

除了随着基督教一起传到日本外，卡莱尔的思想传播到日本还有另一条路线。明治二十年代，日本的国定教科书节选了卡莱尔和爱默生的文章。由此，他们的思想替代了明治十年代一度流行的卢梭、穆勒、斯宾塞的思想而风靡一时。如果说与基督教一起传播至日本突现了卡莱尔思想中“信”的特质和内含的话，通过学校教育途径在日本更大范围内的传播，已使卡莱尔的思想在日本的影响越出知识界、思想界、文化界，播散到整个社会。

到了明治二十年代，深通卡莱尔思想的日本人已经不少了。卡莱尔的英雄主义对日本思想界、学术界、宗教界所产生的影响是广泛而深刻的。国木田独步、北村透谷、山路爱山、官崎湖处子、夏目漱石、高山樗牛……他们都是在心灵容易遭受创伤的青春时期即已受到卡莱尔思想的影响，并籍此来战胜自我的怯懦，恢复鼓涨起精神的力量和自信的明治知识分子。

卡莱尔的英雄观在日本所产生的深刻影响的明显表现之一，是明治二十年代的日本文艺界出现了大量提倡英雄主义的文章。值得注意的是，这些文章里所表达出的英雄观念与卡莱尔思想在日本流行之前的日本人心中的英雄观念是有天壤之别的。认同和接受卡莱尔思想之前的日本人心目中的英雄是武艺过人、勇敢凛然的豪侠形象（这样的形象显然与中国传统中的“豪杰”、“侠客”式的英雄形象有关。日本素有视中国思想为“师教”的悠久历史。中国传统文化中，尤其是传统小说中所塑造的许多以勇武而行走天下的豪杰形象对日本人心目中“武勇”式的英雄形象产生了久远的影响）。但是，在卡莱尔的思想影响了日本人的英雄观之后，日本人的思想观念中生发了新的、另一种类型的英雄形象，它不再拘囿于“武勇”式的英雄，而是出现了在“文艺”方面优越杰出的“文字”英雄。北村透谷在明治二十三年就曾赞扬过这种文字英雄，“文字的英雄与兵马的英雄没有差异。”^⑥他认为：没有能喝干四海的胆力和会覆盖整个宇宙的大观念，不会以文笔超人一筹而在这世界称霸。北村透谷的上述认识显然与卡莱尔下列思想一致：

“我们今天要讲的这一类文人英雄，则完全是新时代的产物；并且只要精彩的写作艺术或我们所说的印刷术这种现有的写作艺术存在，他就有指望继续下去，成为一

切未来时代的英雄主义的一种主要形式。……我说，文人英雄是新的，他在这个世界上才持续了一个世纪。……靠印刷的书籍来努力表达他心中的激情，并在世界因此而高兴地给他的东西中找到地盘和维持生计。……他，靠他的著作权和版权，住在肮脏的顶楼，穿着破旧的外衣，死后从他的坟墓里统治着（因为这是他做的事情）各个民族和在他生前给他面色或不给他面色的历代人；……如果英雄意味着真正的英雄，那么我可以说文人英雄将被发现履行着一种对我们来说是永远光荣、永远崇高的职能，这种职能一度被公认为是最高的”。⁽⁷⁾

卡莱尔的语言文字中所蕴溢的那种犀利明快的、憾人心魄的力量对当时尚未摆脱怯懦自卑的精神状态的日本文人来说无异是一剂强心针或兴奋剂。怯懦自卑的现实表现一方面是孤芳自赏，一方面是趋时媚俗，一方面是玩世不恭，其中都缺乏一种健全硬朗、丰满有力的精神力量。而明治维新后日本印刷技术已有了很大进步。随着印刷术的普及发展，当时日本的出版业也已迅速地发展起来，这为文人英雄的产生和存在提供了赖以维系生存和传播其文字思想的物质前提，而明治时代开始的近代教育的普及也为文人英雄提供了必不可少的听众和精神的落实。在这样的情况下，明治时代的知识分子热烈地欢迎卡莱尔所提倡的“文字的英雄”是顺理成章的了。

卡莱尔的英雄主义在日本产生深刻影响的表现之二，是明治文人们对文笔业（即写作）意义和价值的张扬。“文字英雄”观产生之后，明治文坛上靠文笔为生的知识分子越来越多。山路爱山就曾指出，文笔业乃千秋大业。“文章即事业也，文士挥笔优英雄挥剑”。⁽⁸⁾这种视文章为事业的观点与过去专业文人“百无一用”的观念是大相径庭的。而且，这里所言的文章也非仅以传道为宗旨的经国济世式的教诲文学，而是以人性、自我为中心的近现代意义上的文学。

不仅如此。卡莱尔的英雄观一方面激发了作家们的自信，另一方面又激发了明治时代的日本青年对文字英雄的崇拜和向往。“我仔细看和我交往的人，值得敬佩的人真是很少的。他们之中，有才人、有雄心勃勃的人、有勤奋用功的人、有充满野心的人，但却没有一个能将高洁的人品、勇敢的性格和学问、才能、美德、精力完美结合的人。我真希望成为一个英雄！”⁽⁹⁾这种感慨已经不仅止于对文人英雄技术能力的崇拜，还包括对英雄品质和人格魅力的向往。

显然是与明治时代知识分子如此热情地信仰“文字的英雄”并将此信仰广泛传播有关，明治二十年代之后日本社会几乎毫不犹豫地接受了“才能比一般高的文笔家=文字的英雄”的公式。这无疑是一桩划时代的思想观念变革，并由此而直接导引出日本

近现代意义上的文学观念和文学创作。因为在日本从来没有以文笔为专业的文笔家被世人认定为“英雄”的。在此之前，日本靠文笔为生的人写的大都是以普通百姓为对象的戏作，文笔业被人们视为鄙俗的职业。而“文字的英雄”观的形成和普及从根本上扭转了这种思想观念，而卡莱尔的英雄主义则是其思想基础。

三、卡莱尔的英雄观在清末民初的中国：梁启超、辜鸿铭

虽然不是最早接触和认同卡莱尔的英雄观，却迅速明确地作出反应并大力传扬这种思想观念，使之广为人知并生发影响的中国知识分子是梁启超。戊戌政变发生之后，梁启超亡命日本，在日本受到当时正在流行的新英雄主义的影响。1898年12月，梁启超在横滨创办《清议报》，开始向中国人介绍在日本流行的新英雄主义，《文野三界之别》、《英雄与时势》、《善变之豪杰》、《豪杰之公脑》、《无名之英雄》、《过渡时代论》、《南海康先生传》⁽¹⁰⁾等文章集中体现了梁启超对新英雄主义的理解和认同，而这些文章还只是梁启超这一时期宣扬、介绍新英雄主义文章中的一部分而已。仅就此言，梁启超在当时已经不仅完全认同了新英雄主义，而且还开始不遗余力地予以宣扬传播，视其为开民智的最急需的思想观念之一。

“国民不可不崇拜英雄。此苏国（指苏格兰）诗人卡黎尔之言也。卡黎尔曰‘英雄者上帝之天使，使率其民以下於人世者也。凡一切之人，不可不跪其前，为之解其鞅纽。质而论之，宇宙者崇拜英雄之祭坛耳。治乱兴废者，坛前燔祭之烟耳。’嘻，殆非过言，殆非过言！”⁽¹¹⁾。

戊戌运动的失败打破了梁启超参政以改革政治社会的梦想，甚至也影响他对儒家修齐治平思想及其现实途径的怀疑和反思。而当时正在日本流行的新英雄主义无疑为梁启超摆脱思想上的困境提供了应急的思想资源。尽管置身国外，但仍然可以用手中的笔来延续经国济世的理想。从“殆非过言，殆非过言”的感叹中可以清晰地体会到梁启超当时那种夹杂着怅惘、失落、苦涩及兴奋的复杂心态。

梁启超对卡莱尔英雄观的认同和接受显然是受到了明治时代与他有关系的日本知识分子的影响。德富苏峰《无名之英雄》（1887）中说：

“如果世人有爱英雄人，首先应该爱这无名之英雄。如果世上有俯首于英雄的脚下的人，首应该俯首于这无名之英雄的脚下。如果世有希望英雄出现的人，首先应该希望这无名英雄出现。”⁽¹²⁾

这种无名英雄应该没有显赫的门第和爵位，没有足以炫世的财富，他因此而无名于世俗。但他拥有心灵的道德和激情，他拥有思想的自由和真诚的信仰，因而他是一个英雄，一个无名于世俗的英雄。德富芦花的小说《黑潮》中的主人公东三郎就是这样一个无名于当时的英雄，而这部小说的题材正是由德富芦花的长兄，即苏峰提供的。

十三年后，也就是1900年，梁启超在《清议报》上发表了一篇与德富苏峰上文相同题目的文章，其中有这样一段文字，“日本德富苏峰所著静思录中有文一篇，题曰无名之英雄，余甚爱之。……天下人人皆为无名之英雄，则有名之英雄必于是出焉矣”⁽¹³⁾

梁启超显然更加强调了世人应该人人自尊、自信而自强的一面，而有意无意回避了世人与英雄之间关系的另一面，至少在这段文字中没有梁启超后来所谓“凡一切之人，不可不跪其前，为之解其靴纽”之类的话语。其实，这种思想显然更适合当时正亡命日本、处江湖之远的梁启超的实际境遇。

在晚清民初主张维新的思想方面，梁启超的影响是显而易见的，尽管他的思想的保守性随着时代的变化而越来越明显地表现出来、越来越遭到更为激进的知识分子和社会革命者的批判。

与梁启超同时代游学日本的杨度在其《游学译编·序》中也有与新英雄主义思想十分接近的论述，“有精神而后有物质，有理论而后有事实，有学术而后有政治”，⁽¹⁴⁾我们当然也可以从中国传统思想中为杨度上述言论找到注脚。但是，“吾读欧近世史，且其贤豪辈出，类能与数千年之旧学，今社会之现行，独立挑战，以求必得之优势”，这段话中洋溢着的那股豪情和志气却是很难在中国传统思想中找到完整的注脚的。尤其值得提及的是，杨度注意到了当时日本文艺界对小说、戏曲的重视及其现实处境的改善和地位的提高。杨度沿引了日本人笹川种郎的一段话：

“欧洲及我国历史，无不有小说、戏曲之记载，而支那史独否。自宋以前，并无完美之书，至元时始有特异之精彩。其前此之寂寥者，何哉？盖以此方思想，纯在儒教势力范围之中，自儒者观之，以为文章者，经国之伟事；小说戏曲，败坏风俗，何足算也！然如孔云亭之‘桃花扇’，亦何尝不本三百篇之旨，而段以春秋之大义哉？”⁽¹⁵⁾

杨度在这篇序言结束时预言到，“吾知他日小说家之为新中国者，必以为第一之人物矣，是我民族之幸也”。⁽¹⁶⁾这种认识在当时无疑是最先进的。

近现代中国第一个直接接触并深刻体认卡莱尔思想的知识分子是辜鸿铭。

辜鸿铭于1869年前后赴欧洲求学，并曾在卡莱尔的母校爱丁堡大学就读，后足迹

遍及法、德意诸国，历时十一年，是近现代中国对西方知识分子文化和思想最有发言权的人之一。游学期间，辜鸿铭接受了卡莱尔的思想及R·W爱默生的超验思想，崇尚心灵道德并且终生服膺，未改初衷。尽管他返国后迷恋于中国传统文化中的儒家学说并以此为精神归依，但卡莱尔的思想一直是他认识、体悟儒家文化的一面镜子。

卡莱尔的思想对辜鸿铭的影响是直接（相对于梁启超、杨度基本上通过日本人的介绍而接受而言）和全面的（相对于梁启超更接近卡莱尔对文人英雄的论述而言），这一影响又与辜鸿铭后来对孔子学说的归依联系在一起，共同构成了他批判现代物质文明、维护东方思想、尤其是中国传统文化思想的价值和尊严的思想背景。对于辜鸿铭这样一位直接而且全面地接受卡莱尔思想的知识分子来说，要从其著作中找出一处、两处、十处、二十处例子其实是没有意义的。只要略微翻一翻辜鸿铭的著作就会发现，辜鸿铭对卡莱尔论述的引用转述频率之高是惊人的。譬如，在论及君权时，辜鸿铭引用了卡莱尔这样一段话，“君权对于我们，若不是一种神圣的权利，就是一种魔鬼般的罪恶。”⁽¹⁷⁾在论及伪善政治时，辜鸿铭又引用了卡莱尔下面一段论述，“正是这种伪善的耶稣会主义导致了普遍的苦难、兵变、谰妄、无套裤汉暴动的狂热和复活暴政的冷酷。数以千万计人的畜牲般的堕落，以及团结组织的轻薄”。⁽¹⁸⁾甚至于论及中国人对于皇帝的态度时，辜鸿铭也不作辨析、主观臆断地照搬卡莱尔的观点，“中国人选择皇帝，是由于在他们的内心深处，在他们的灵魂中，认为他是一个绝对地比他们自身更优秀更高贵的人。这种对于一个人的高贵品质所产生的感情或赞赏，就是卡莱尔所谓的‘英雄崇拜’。……因此，并非是什么成文宪法，而是孔子在此所谓的情感的東西，将我们对于过去、家庭、国家和故土的记忆缠绕在一起。”⁽¹⁹⁾类似的论述还表现在辜鸿铭把中国人的精神描述成“一种宁静而如沐天恩的心境”，这与卡莱尔对心灵道德的理想之境的描述如出一辙。

卡莱尔对辜鸿铭的影响已深入到语言和文体风格上，这种情形在同时代的知识分子中找不到第二例。如果说寄身于湖广总督衙门、专理外交事务时期的辜鸿铭还只是以一个专精西语、通晓“夷学”的幕僚而初露锋芒的话，辛亥革命后（即辜鸿铭所言的武昌事变）的辜鸿铭已经俨然以一个学贯中西的时代贤哲自居，而他对自己观点的自信和坚守进一步强化了人们对他的这种认识。这一时期的辜鸿铭几乎一直是忙于两面作战，一方面他要反击西方中心论者的话语霸权，捍卫中国传统文化的价值和尊严；另一方面，他又要应付新文化运动对中国传统文化的怀疑与批判，维护古典价值体系的完整。这种将个人的现实境遇危机化的心态同卡莱尔如出一辙，而以一己之身逆时

代而动的豪情与偏执又非卡莱尔莫属。不过，被时代视为不合时宜者而被抛弃的遭遇绝非辜鸿铭所愿。他绝不是一个所谓的仅指望靠奇言怪行而行世的投机者，⁽²⁰⁾而是一个有自己的信仰和追求的人文主义者，一个以明“道”、守“道”为终生职事的知识分子。

四、比较：关于影响途径、方式、结果的考察

明治时代的日本知识分子认同和接受卡莱尔的英雄观有一条明晰、直接的线路。其一，他们是通过直接阅读来认同和接受卡莱尔的精神至上主义的。而且，他们所推尊的英雄乃新时代的英雄——文人英雄，并不与现实政治发生功利性的关系；其二，他们是在信仰精神至上主义的基础上接受卡莱尔的英雄观的，所以他们所宣扬的文人英雄，其指向是个体和生命，而不是具体的社会现实问题；其三，对文人英雄的推崇直接刺激了日本新文艺的萌生，成为日本浪漫主义文学产生和发展的重要驱动力之一；其四，精神至上主义一经播散，已经渗透到日本新文艺的血液之中，对其品质、风格和价值观念都产生了深刻而根本的影响，这种影响至今未绝。

梁启超对卡莱尔英雄观的认同和接受具有鲜明的个人特征。首先，梁启超是通过明治知识分子才接触到卡莱尔的思想的；其次，梁启超是在中国社会和政治现实面前碰得头破血流的困境中接触到卡莱尔思想的，因此，他迅速地认同了文人英雄的后蒙功能和作用，这种启蒙从一开始就不是直接指向个人的启蒙，而是政治、社会启蒙；再次，中国的社会现实、民族危机和儒家传统思想的熏染都有形无形地构成了梁启超完全认同卡莱尔的精神至上主义而走向彻底的个人主义的障碍；最后，梁启超把“文字英雄”观直引进到他的社会启蒙思想和社会实践之中，尽管他对文体风格和语言的尝试、对小说作用和地位的肯定都有其文学史上的意义和价值，但他所倡导的文学仍以政治功利为旨的文学，于传统的“文以载道”观并没有根本性的差别，也就是说，中国现代文学观念的更新只能由王国维、胡适、陈独秀、鲁迅、周作人等人来倡导和实践了。事实上，迟至二十年代，卡莱尔思想对中国现代文学中的浪漫主义的影响才明显地表现出来。而《英雄与英雄崇拜》第一个完整的中文译本也直到1932年才由商务印书馆以世界文学名著丛书的形式出版，译者曾虚白。

与梁启超不同的是，辜鸿铭不是在一种间接、被动的语境和位置上接触到卡莱尔思想的，相反，他是在一种相对自由和从容的情状下进入到卡莱尔的思想之中的，更

何况在一个远离故土、漂泊异域的孤魂与卡莱尔所倡导的个人主义和心灵道德之间本来就存在着一种本能的亲近。可以说，辜鸿铭对卡莱尔思想的接受是一种全身心的溶入，包括对卡莱尔的人格力量和现实遭际的认同。“正因为如此，上个世纪当英国处在革命的阵痛中时，没有一个真正的能人出来帮助贵族或统治阶层。生活在那个时代的最伟大的智者托马斯·卡莱尔，当时正过着单调刻板的生活，并在一个苏格兰的泥沼里糟践性情。”⁽²¹⁾不仅如此。卡莱尔对世俗社会的批判也被辜鸿铭张扬到近于极致，呈现出更为强悍和偏执的力量。只是辜鸿铭没有把这种力量表现在文学批评和文学创作方面，而是集中在他的文化批判和社会批判中了。

与梁启超在卡莱尔的思想中寻找启示和出路不同，归国后的辜鸿铭迅速自觉地向中国传统文化，尤其是孔子的儒家学说靠拢，积极地在卡莱尔思想与儒家学说之间寻找契合点和沟通途径。他首先发现卡莱尔的精神至上主义中把文明切分为精神与物质两部分、崇尚灵魂而轻贱物质的思想与中国传统思想中“人心唯危、道心唯微”的观念是暗合的。这种观念认为“人心”即“人欲”，是危险的。因为它会堕落入无止境而为物欲所湮灭。摆脱物役之途，唯有崇尚“道心”，即“天理”，而“天理”在辜鸿铭看来也就是卡莱尔所言的“灵魂”。其次，辜鸿铭还发现卡莱尔的心灵道德思想和孟子的“养天地浩然之正气”的思想中都强调自我教化、自我修炼的工夫和过程，并视此途为人生提升的正途。

应该说，辜鸿铭这种打通中、西文化界域隔核的努力是值得肯定的，他自己也在这一过程中寻找到了更丰厚、更博大、更悠久的历史归依。但是，由于他抽去了卡莱尔思想的时代语境，一味用相互比附和相互解释的方法去理解和诠释文化差异和近似，实际上也就模糊了卡莱尔思想的历史定位，破坏了它的时代批判价值，至于他藉此批判五四新文学，就更加背离卡莱尔思想的内在逻辑了。

注释：

(1) 卡莱尔《英雄和英雄崇拜》，张峰、吕霞译 上海三联书店 1988，p. 24

(2) 同(1)，p. 255

(3) 同(1)，p. 254

(4) 同(1)，p. 255

(5) 同(1)，p. 255

(6) 北村透谷《当世文学的潮流》，《女学杂志》第194号，1890年(明治23)

年1月1日)

(『当世文学の潮模様』「文字の英雄は兵馬の英雄と異なる所なし。」)

(7) 同(1), p. 253、254

(8) 山路爱山《论赖襄》，《国民之友》，1893年(明治26年1月)

(『頼襄を論ず』「文章すなわち事業なり。文士筆を揮ふ猶英雄剣を揮ふが如し。」)

(9) 国木田独步《不欺瞞的记录》1897年(明治30年)，转引自《日本现代文学全集·卷18·国木田独步集》，讲谈社1962年3月

(『欺かざるの記』「われつらつら交はる所を見るに、仰いで服するに足るの人物は誠に稀なり。才物はこれあり。覇気豪なるものはこれあり。勉強家はこれあり。野心の火の如きものはこれあり。一人の高潔、勇胆、学と才と徳と精力とを兼ねしものなし。ああ、われ何をか望まんや。一個のヒロイックならば足る。」)

(10) 上述文章分别见《清议报》第二十七册、二十七册、三十册、三十二册、三十七册、八十三册、一百册

(11) 梁启超《新英国巨人克林威尔传》1903年，《饮冰室合集》卷十三

(12) 德富苏峰《无名之英雄》，引自《静思余录》，国民丛书第四册，民友社1897年12月第18版，P130

(『無名の英雄』「世若し英雄を愛する人あらば、先此の無名の英雄を愛せよ。世若し英雄の脚下に頭を垂る人あらば、先づ此の無名の英雄の脚下に頭を垂れよ。世若し英雄の出ん事を希ふものあらば、先此の無名の英雄の出ん事を希へよ。」)

(13) 梁启超《无名之英雄》，《清议报》第三十七册，1900年(清光绪26年2月)

(14) 杨度《游学译报·序》，《游学译报》第一期，1902年

(15) 同(14)

(16) 同(14)

(17) 辜鸿铭著《中国人的精神》，转引自《辜鸿铭文集》下卷，海南出版社1996年

(18) 同(17)

(19) 同(17)

- (20) 温源宇著《辜鸿铭先生》，转引自《负暄续话》中《辜鸿铭》一文，黑龙江人民出版社 1990 年
- (21) 辜鸿铭著《中国人的精神》，转引自《辜鸿铭文集》下卷，海南出版社 1996 年